HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

21. Band

4. Heft:

Der Begriff der religiös-sittlichen Anlage in der Apologetik Kählers

von Lic. **Rudolf Hermann**

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

Hermann, Rudolf

Der Begriff

der

Religiös-sittlichen Anlage

in der

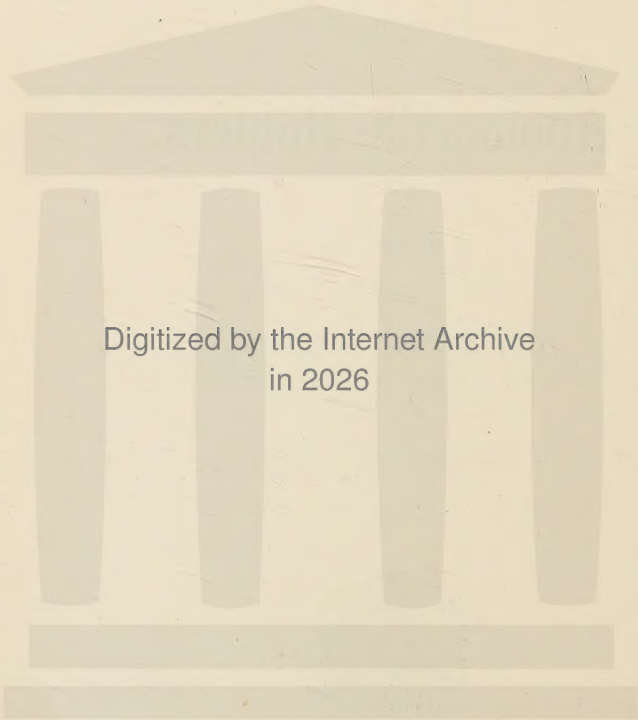
Apologetik Kählers

von

Lic. Rudolf Hermann,
Privatdoz. d. Theol. a. d. Universität Göttingen

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

RK24
B397
v.21:4



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/conceptofreligio0021licr

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Als Martin Kähler am 7. September 1912 starb, verlor nicht nur die evangelische Kirche eine Persönlichkeit von weittragendem Einfluß, sondern auch die evangelische Theologie einen Systematiker von selbständiger und eigenartiger Bedeutung. Die Eigenart der Kählerschen Theologie spricht sich am kräftigsten im 1. Teile seiner Wissenschaft der christlichen Lehre, in der Apologetik, aus. Allerdings werden wir auf die fruchtbarsten Gedanken dieser Apologetik im Rahmen einer kurzen Vorlesung[1]) nur hinweisen können. Erst nach eingehender kritischer Auseinandersetzung mit den von Kähler verwandten Begriffen wird man die bleibende Bedeutung seiner Theologie würdigen können. Das ist eine Aufgabe, die ihrer Lösung noch wartet. Wir werden in diesem Aufsatz die Apologetik von einem Begriff aus betrachten, dem Kähler freilich selbst eine hervorragende Stellung einräumt, gegen den wir aber, hauptsächlich von methodischer Seite aus, starke Bedenken hegen. Es ist dies der Begriff der religiös-sittlichen Anlage. Erst wenn man einen Begriff wie diesen aus Kählers Theologie kritisch entfernt, wird man seine Gedanken für die theologische Weiterentwicklung ausmünzen können.

Ich stelle zunächst in kürzestem Abriß den Gedankengang der Kählerschen Apologetik dar: Das Ganze der christlichen Lehre wird entworfen vom „evangelischen Grundartikel", nämlich vom „Rechtfertigungsglauben an den geschichtlich-übergeschichtlichen Christus" aus (71). Jedoch soll dieser Glaube

[1]) Vorliegender Aufsatz ist meine im März 1916 in Göttingen gehaltene Probevorlesung. Die Zitate beziehen sich auf die §§ der „Wissenschaft der christlichen Lehre". 3. Auflage. Leipzig 1905.

nicht im Sinne der sog. Bewußtseinstheologie selbst als Quelle des Lehrinhalts gelten, sondern, wenn das Erkennen sich auf die Welt von Realitäten richtet, in welche die Rechtfertigung uns durch das gepredigte Wort Gottes hineinstellt, so ist der Glaube „Voraussetzung oder Bestätigung" für dieses Erkennen. — Dann gliedert sich der gesamte Lehrstoff folgendermaßen: Der Stand des gerechtfertigten Sünders wird zunächst untersucht in seiner Beziehung zum früheren Stande; damit erhalten wir die „Voraussetzungen des Rechtfertigungsglaubens" — das ist die Aufgabe der Apologetik; er wird sodann untersucht in seinem Verhältnis zum „begründenden Tun Gottes" (74) — damit erhalten wir den „Gegenstand des Glaubens" (Dogmatik); — und endlich wird die „Ausgleichung" (78) zwischen beiden Ständen untersucht; damit erhalten wir die Betätigung des Rechtfertigungsglaubens (71) — Aufgabe der Ethik.

In der Apologetik also handelt es sich darum, das Christentum mit dem noch nicht christlichen Menschenwesen zu vergleichen. Zu dieser Vergleichung aber benötigen wir — laut Kähler — den Religionsbegriff. Er dient dazu, 1. die Anlage aller Religion in der Anthropologie und der Gotteslehre festzustellen, und 2. das Christentum mit dieser Anlage sowie mit den andern Religionen in der Lehre von der Offenbarung auseinanderzusetzen (86). Das Resultat der Untersuchung ist, ganz kurz gesagt: Die religiöse und sittliche Bestimmtheit des Menschen entwickeln die „Grundfrage nach der Selbständigkeit des Menschen und der Verpflichtung zu ihr" (164) und weisen hin auf den „selbständigen Gott", den das Christentum bringt. Alle anderen Religionen erweisen sich, der christlichen als der wahren gegenüber, als die falschen, als Heidentum gegenüber der Offenbarungsreligion.

Trotz dieser beherrschenden Stellung des Religionsbegriffes in der Apologetik ist es also die Absicht Kählers, die Wahr-

heit des Christentums darzutun, nicht den Begriff der Wahrheit durch den der Vollkommenheit als Religion zu ersetzen; und das Mittel, durch das er dies Ziel zu erreichen sucht, ist der Begriff der religiösen und sittlichen Anlage, die für die tiefsten Bedürfnisse des Menschen eine Erfüllung fordert.

Zunächst handelt es sich also für Kähler darum, den Religionsbegriff aufzustellen. Diesen aber glaubt er nur wieder aus dem Christentum selbst ableiten zu dürfen. Das entspricht seiner ganzen Methode. Denn es ist ja der gerechtfertigte Christ, der in der Apologetik seine Beziehungen zum natürlichen, der Rechtfertigung vorangehenden, Stande darlegt. Er beschreibt also das natürliche Menschenwesen, wie er es im Lichte seiner Heilserkenntnis sieht, indem er die Beweggründe im alten Stande für die Annahme des Glaubens aufsucht (74). So entdeckt er in diesem alten Stande ein „Bedürfnis", eine „Anlage", die ihre Befriedigung nicht finden kann (76). Die Darstellung muß sich dann daran bewähren, daß der Mensch in dem von ihm so gezeichneten Bilde sich selbst wiedererkennt. Ebenso verhält es sich nun beim Religionsbegriff. Es ist das Christentum, welches auf Grund des Anspruches, die wahre Religion zu sein, von sich aus bestimmt, was Religion ist, da jede andere Bestimmung dieses Begriffes von vornherein, wie Kähler meint, dem Anspruch des Christentums auf alleinige Geltung nicht gerecht werden kann. — — So geht denn Kähler vom Wesen des Christentums aus: Das Christentum ist ihm wesentlich Glaube an Jesus, den Messias, somit ein Leben in der geschichtlichen Welt der zwei Bünde, von denen der eine, neue, den andern, alten, ersetzt, ihm aber dadurch zugleich bleibende Bedeutung verleiht (97). So lebt der Glaube in einer geschichtlichen Tatsachenreihe, die aber durch diese ihre Beziehung zum Glauben, eine, wie Kähler sagt, „übergeschichtliche" Bedeutung erhält. Was ist nun mit

diesem, von ihm besonders ausgebildeten, Begriffe des Übergeschichtlichen gemeint? (11 ff.).

Der Begriff besagt zunächst, daß die betreffende geschichtliche „Erscheinung", von der Übergeschichtlichkeit prädiziert wird, über das Bloß-Geschichtliche hinausliegt, eine Seite an sich trägt, die in Beziehung steht zu einer über alles Empirische erhabenen Welt. Dadurch besitzt sie die Befähigung, „Zufälligkeit und Beschränktheit des Geschichtlichen" hinter sich lassend, einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu behaupten. Der Begriff der Übergeschichtlichkeit besagt aber auch, daß ihre Geschichtlichkeit ein wesentliches Moment ihres Seins ist. Damit ist ausgeschlossen, daß jene ihre Allgemeingültigkeit etwa mit Hilfe der das Geschichtliche prinzipiell außer Geltung setzenden philosophischen Abstraktion begründet werden darf. Es ist also falsch, die Allgemeingültigkeit einer solchen geschichtlichen Erscheinung daran zu erproben, ob sie allgemeinen Begriffen vom geschichtlichen Leben oder allgemeingültigen Ideen entspricht. Denn die wirklich „allgemeinen Formen des menschlichen Lebens" sind, wie Kähler sagt, „untergeschichtlich", d. h. sie sind durch alle Geschichte hin die ewig gleichen, und jene Ideen müßten durch sich selbst einleuchten und sind deshalb prinzipiell ungeschichtlich. — Ganz anders das Christentum: Nicht in der Geschichte aufgehend, aber doch durch die Geschichte, tritt Gott mit uns in Beziehung. Und in diesem übergeschichtlichen Verhältnis zwischen Gott und Menschen hat diese Tatsachenreihe, die man meist mit dem Ausdruck Heilsgeschichte bezeichnet, eine dreifache Bedeutung: Es kommt nämlich in ihr der offenbarungsmäßige, der ethische und der universalistische Charakter des Christentums zum Ausdruck, 1. nämlich ist diese Tatsachenreihe das Mittel Gottes, sich selbst dem Menschen zu bekunden. Daher auch der Anspruch des Christentums die wahre Religion zu sein; 2. wird durch die Erlösung das

persönliche oder sittliche Leben des Menschen umgewandelt, so daß es nun die ihm entgegenstehenden Kräfte überwindet. In der Gemeinschaft mit Gott hat das persönliche Leben dann seine wesensgemäße Vollendung. 3. Endlich wird in dieser Tatsachenreihe der Mensch als Glied der Menschheit erfaßt. Der ganzen Menschheit, weil jedem einzelnen, wird das Heil geboten, und Anfang, Wende und Ziel einer einheitlichen Geschichte der Menschheit durch diese Tatsachenreihe, und zwar im Gedanken eines Reiches Gottes, gesetzt. Insofern ist das Christentum die Menschheitsreligion. — In diese drei Bestimmungen will Kähler das Wesen des Christentums gefaßt wissen.

Von hier aus läßt sich ein kurzer Blick auf Kählers Stellung im Gesamtrahmen der deutschen Theologie werfen. Wenn Kähler im ganzen seiner Lehre den Stand des durch Glauben Gerechtfertigten in seine verschiedenen Beziehungen auseinanderlegt, so verrät das zweifellos den Einfluß Schleiermachers. Es ist auch bei Kähler das christlich-fromme Bewußtsein, das in der Dogmatik sich darlegt. Allerdings entsteht dieses durch die Predigt des Wortes Gottes, letztlich durch die Urkunde der kirchengründenden Predigt, die Bibel. An ihr hat es auch seinen gemeinchristlichen maßgebenden Inhalt. Damit reicht also Kähler dem Biblizismus die Hand. Zugleich verrät sich schon hier seine nie ermüdende Betonung des geschichtlichen Charakters des Christentums. Gott offenbart sich in einer besonderen Geschichte, und der Glaube des Einzelnen entsteht in geschichtlichem Zusammenhange mit Kirche und Wort Gottes. Diese Gedanken begründen einmal Kählers Frontstellung gegen alle Vermengung religiöser Gedanken mit allgemein-philosophischen Ideen, somit auch seine Ablehnung der sog. spekulativen Theologie, und auf der andern Seite machen diese Gedanken seine Arbeit ganz besonders ertragreich für das große Problem von Religion und Geschichte, was uns

auch heute noch als das brennendste erscheint. Der mit dem Begriff der Geschichte endlich bei Kähler eng verknüpfte Begriff des persönlichen Lebens, das in der Gemeinschaft mit Gott zur Vollendung kommt, bewirkt bei aller Verschiedenheit mancherlei Berührungen mit Gedanken Albrecht Ritschls.

Kehren wir nach diesem kurzen Umblick wieder zur Kählerschen Erörterung über das Wesen des Christentums zurück! Die drei Gesichtspunkte des Offenbarungsmäßigen, des Sittlichen und des Universalistischen ordnen sich nach Kähler nun folgendermaßen an:

Vom zentralen Gedanken der Rechtfertigung aus ist das eigentlich wesentliche Moment die im „Heil Gottes", also religiös, sich vollziehende Umschaffung und Vollendung des persönlichen oder sittlichen Lebens, — hierzu bedarf es offenbarter Anschauungen, und das erneuerte persönliche Leben gliedert sich der einheitlichen Menschheit ein, die im Begriffe des Reiches Gottes das Ziel ihrer Geschichte hat. Damit ist das Christentum zu „allgemein menschlichen Lebensformen" in Beziehung gesetzt (109), und daran, wie das Christentum diese gestaltet, wird es in seinem Charakter als Religion erhellen. Für das Christentum als Religion ist demnach folgendes wesentlich: 1. Es faßt in seiner Erneuerung des persönlichen Lebens durch die Gemeinschaft mit Gott Sittlichkeit und Religion vom religiösen Leben aus zusammen. 2. Es begründet dies auf die besondere geschichtliche Offenbarung, und sein Ziel hierbei ist 3. die „endgeschichtliche Vollendung der Menschheit" (108). Aus diesen Bestimmungen kann man nun nach Kähler gleich entnehmen, was Religion überhaupt ist, — und dem so gefundenen Religionsbegriff wird auch das Christentum mit seinem Anspruch auf Einzigartigkeit sich beugen. Wesentlich also für alle Religion ist nach Kähler zweifellos ihre geschilderte Bedeutung für die Sittlichkeit. Der christliche Offenbarungsbegriff ferner

setzt eine gewisse bereits vorhandene Beziehung zu Gott voraus, und der Begriff des Reiches Gottes endlich weist auf den Gemeinschaftscharakter aller Religion hin. — So erhalten wir nach Kähler für den Religionsbegriff folgende vier Kennzeichen: Religion ist a) „Beziehung auf die Gottheit als auf ein Überweltliches." Diese Beziehung ist b) „von der Gottheit veranlaßt," c) sie vermittelt sich dem einzelnen Menschen „durch sein geschichtlich bestimmtes Verhältnis zu der Menschheit," und endlich d) sie „bedingt das gesamte persönliche (sittliche) Leben" (109 bis 113).

Indessen, diese Methode Kählers, den Religionsbegriff abzuleiten, fordert zum Widerspruch heraus. Hindert wirklich der Anspruch des Christentums, die allein wahre Religion zu sein, den Theologen daran, einen Religionsbegriff auch ohne apriorische Rücksicht auf diesen Anspruch aufzusuchen? Man wird allerdings Kähler zustimmen müssen, wenn er (62) es ablehnt, das Wesen der Religion durch Abstraktion des allen Religionen Gemeinsamen festzustellen. Mit Recht hat Kähler immer und immer wieder gegen „die Verwechslung des abstrahierten Gattungsbegriffes mit einer Wesenserkenntnis" Front gemacht. Er nennt das den idealistischen Grundirrtum, der unabwendbar zur „Entwertung des Geschichtlichen" führe (63). Aber schon aus folgender, von Kähler allerdings nicht angestellter Erwägung heraus, stimmen wir dem zu. Bei der Vergleichung mehrerer Gattungsexemplare nämlich setzen wir ja bereits das Urteil voraus, daß das zu Vergleichende der Gattung *angehört*; wir setzen also, wenn wir etwas zur Vergleichung mit ihm Gleichartigen zulassen oder heranziehen, bereits einen, wenn auch noch nicht eindeutig bestimmten, Begriff vom Wesen der Gattung voraus. Darin liegt aber das Zugeständnis, daß wir das *Wesen* der Sache nicht mit dem *abstrahierten* Allgemeinbegriff gleichsetzen. Es wird sich vielmehr gegenüber

dem rein induktiven Verfahren, in der Wesensbestimmung stets ein deduktives Element finden. — Aber auch noch einen zweiten Weg, den Religionsbegriff durch die allgemeine Wissenschaft abzuleiten, glaubt Kähler ablehnen zu sollen, nämlich den Weg der, wie er sagt, anthropologischen Untersuchung. Weder auf psychologischem, noch auf metaphysischem Wege lasse sich das Wesen der Religion feststellen. Prüfen wir Kählers Argumente: Der metaphysische Weg zunächst werde nie vom Wesen der Religion aus den christlichen Hauptgedanken der „geschichtlichen Offenbarung" verständlich machen. Denn die „metaphysische Gottheit" sei „ungeschichtlich". Das ist zweifellos richtig. Indes, die Frage nach dem geschichtlich sich offenbarenden Gott, nach dem Gott für uns, wird uns nie der Frage nach der Seinsweise Gottes entheben. Der Begriff der Metaphysik ist gewiß nachdrücklich abzulehnen. Aber wie wollen wir Gott mit irgendwelchen empirischen Daten, sei es der Natur, sei es des geschichtlichen Menschenlebens, in Beziehung denken, wenn wir nicht den Gottesbegriff mit den Kriterien des empirischen Seins, also mit den wesentlichen Merkmalen der sinnlichen Erfahrung, auseinandersetzen? — So wenig wir aber den Begriff der Erfahrung durch den der sinnlichen Erfahrung erschöpft denken, ebensowenig ist der Begriff der Seinsweise Gottes mit dem vollständigen Begriff seines Wesens identisch. Der Begriff der geschichtlichen Offenbarung braucht also durch eine solche Erörterung gar nicht berührt zu werden. Der im engeren Sinne anthropologische Weg sodann, das Wesen der Religion zu bestimmen, ist nach Kähler ungangbar, weil die Anthropologie „nach dem Zustande des Sünders mißt", also nach einem „verkümmerten" „Stande" (62). Dieser Einwand soll wohl besagen, daß die Psychologie niemals die Religion erfassen kann, weil eben wahre Religion auf einer realen Beziehung zwischen Gott und Menschen beruht, die nach christlichem Glauben eben

unterbrochen oder jedenfalls gehemmt ist. Indes, bei der Feststellung des Religionsbegriffes durch Analyse des menschlichen Bewußtseins — inwieweit das Psychologie ist, lassen wir dahingestellt — handelt es sich doch bloß darum, die eigentümliche Art der Erfahrung, Religion genannt, *im Zusammenhange des Bewußtseins verständlich* zu machen. Freilich behauptet die christliche Religion, dem Menschen eine neue *Gesinnung*, aber doch kein neues *Bewußtsein* zu geben; und das *Bewußtsein* des Gerechtfertigten ist, übrigens auch nach Kähler, nicht eine abgerissene Größe für sich. Dann aber muß auch durch die Wissenschaft der Punkt im Bewußtsein aufgezeigt werden können, an dem die religiöse Erfahrung in ihrer Eigenart einsetzt. Endlich, meint Kähler, kann die „allgemeine Wissenschaft" „jedenfalls" nur von dem Gleichartig-Menschlichen ausgehen, wie es der Erfahrung vorliegt, und ist daher von vornherein abgeneigt, die völlige Ausnahmestellung anzuerkennen, welche das Christentum auf religiösem Gebiete für sich in Anspruch nimmt, sie vermag also dem geschichtlich Gegebenen nicht gerecht zu werden (62). — Aber, so meinen wir, der Religionsbegriff soll doch bloß die Eigenart der religiösen Erfahrung zum Ausdruck bringen, dagegen betrifft die Frage nach der Wahrheit unserer religiösen Vorstellungen den konkreten *Inhalt* der religiösen Erfahrung, und dem greift der allgemeine *Begriff* der religiösen Erfahrung ebensowenig vor, wie der Unterschied zwischen dem Sittlichen und dem Nicht-Sittlichen irgend eine positive Bestimmung über den konkreten Inhalt des Sittlichen in sich enthält. — — — Allerdings wird man eben dies auch klar aussprechen müssen, nämlich, daß es sich beim Religionsbegriff um gar nichts anderes handeln soll, als um die Erfassung der Religion als eines wesentlichen Momentes der Erfahrung. Wir nehmen also die allgemein wissenschaftliche Ableitung des Religionsbegriffes nur insofern in Schutz, als sie

als eine Teilaufgabe der kritischen Analyse des Bewußtseins sich darstellt. Gewinnen wir aber den Religionsbegriff durch kritische Analyse des Bewußtseins, so fällt auch das Moment fort, was man in Kählers eigenem Religionsbegriff am ehesten beanstanden wird, nämlich daß der Religionsbegriff eine Aussage über die göttliche Veranlassung der Religion enthalten soll, und es wird ersetzt durch den Begriff der Selbständigkeit der religiösen Erfahrung, d. h. der Unableitbarkeit derselben aus andern Merkmalen des Erfahrungsbegriffes. Wir kommen noch genauer darauf zu sprechen.

Nun sucht freilich auch Kähler — wir nehmen damit seinen Gedankengang wieder auf — die Religion als wesentliches Moment des Bewußtseins nachzuweisen. Zu diesem Zwecke sucht er für den vorher aufgestellten Religionsbegriff eine Anlage im Bewußtsein aufzuweisen (114). Das menschliche Bewußtsein ist nach ihm Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein in fortwährender Wechselwirkung. Das Selbst ist von der Welt abhängig, hat aber ihr gegenüber auch wieder ein „formgebendes Vermögen". Dieses freilich ist wiederum bestimmt durch die objektive Beschaffenheit der Welt. Insofern unterscheidet sich von ihm eine dritte Größe, nämlich das Bewußtsein der „selbständigen Innerlichkeit unseres (persönlichen) Lebens", welches ebenfalls zum eisernen Tatbestande unseres Bewußtseins gehört. Dies Bewußtsein der Unabhängigkeit gegenüber dem Nicht-Ich ist seinerseits verbunden mit dem sog. Gottesbewußtsein, d. h. mit dem Bewußtsein einer Bezogenheit auf ein Überweltliches, Gottheit genannt. Da diese Freiheit gegenüber der Welt an der religiösen Abhängigkeit hängt, kann sie nicht aus einer etwaigen Übersteigerung des Selbstbewußtseins erklärt werden, und da diese religiöse Abhängigkeit eine Freiheit gegenüber der Welt begründet, ist sie nicht eine Steigerung des Weltbewußtseins. Die Selbständigkeit unseres persönlichen Innern

mit ihrer Verschlungenheit von Freiheit und Abhängigkeit gegenüber Welt und Gott, ist die Anlage für die Religion (122. 123). — Indes, diese Kählerschen Gedanken genügen nun doch der Forderung, die Religion als ein wesentliches Moment des Bewußtseins abzuleiten, schwerlich. Man kann freilich zugestehen, daß die Herausstellung des gegenseitigen Freiheits- und Abhängigkeitsverhältnisses von Ich und Nicht-Ich sowie des Selbständigkeitsbewußtseins unseres Innern als Person gegenüber der Welt — sich im Rahmen der Aufgabe einer kritischen Bewußtseinsanalyse hält. Nun aber fügt Kähler hinzu, daß diese Freiheit in der Abhängigkeit von einer überweltlichen Größe ihre Stütze findet; das aber heißt doch das fromme Bewußtsein als empirische Aussage zu den Grundlagen des Bewußtseins hinzuaddieren, nicht aber das religiöse Bewußtsein als notwendige Bedingung der tatsächlichen Einheit des Bewußtseins aufweisen. Nun könnte man freilich versuchen, Kählers Gedanken für die kritische Ableitung des Religionsbegriffes folgendermaßen zu verwerten: Wir wissen uns als selbständige Person. Sofern aber dieses Bewußtsein aus Selbst- und Weltbewußtsein nicht ableitbar ist, denken wir zugleich mit ihm eine überweltliche Bezogenheit. Dann aber würde der Gottesbegriff ein Postulat unseres Selbständigkeitsbewußtseins, und das religiöse Abhängigkeitsgefühl bliebe nicht allein unerklärt, sondern würde dem Religionsbegriffe widerstreben.

Um uns nun Kählers Gedankengang wieder zuzuwenden: so entsprechen dem Gottesbewußtsein als der religiösen Anlage überall da, wo sie sich in konkreter Religion entfalten kann, die Religiosität, d. h. die Bejahung und Pflege dieser Gottbezogenheit, und — die „anstaltliche Gemeinschaftsreligion", das sogenannte „Positive". Letzteres entwickelt sich aus der Religiosität und wirkt wiederum befruchtend auf sie zurück bezw. entzündet sie, wie denn überhaupt des Menschen

Einzelbewußtsein nur im Zusammenhange mit der ihn umgebenden geschichtlichen Welt entsteht und sein Leben hat (124 bis 130). — — Aber, meint Kähler nun weiter, zwischen Religiosität und Positivität herrscht trotz innerer Zusammengehörigkeit stets Konflikt, das Geschichtlich-Starre legt sich dem Persönlich-Lebendigen wie eine Fessel auf, und so kann die Anlage allein die fremden Einflüsse, welche hauptsächlich zugleich mit eben dem Positiven im Zusammenhange des gesamten Menschheitslebens auf sie eindrängen, nicht überwinden. Die Anlage bleibt ein Torso (111).

Nun fordert aber der Religionsbegriff auch auf, den Menschen nach seiner sittlichen Bestimmtheit zu untersuchen. Da stoßen wir zunächst auf das „technische" Handeln. Hier empfängt der Mensch Zwecke von der Umwelt und handelt nach einer durch sie bedingten Zweckmäßigkeit. Daneben aber gibt es noch ein anderes Handeln, wo der Mensch sich Selbstzweck ist, nun aber im Unterschiede von allem, was nicht Mensch ist. Sofern hier der Zweck nicht mehr durch die Beschaffenheit der Welt bedingt ist, ist die Zweckmäßigkeit eine unbedingte. Dies nennt Kähler sittliches Handeln, im Gegensatze natürlich zum Nicht-Sittlichen, nicht etwa zum Unsittlichen (137 bis 139). Wir wissen uns genötigt, unsere vollzogenen Handlungen nicht nur nach dem Maßstabe des Erfolgs zu bemessen, sondern sie auch, gleichgültig gegen den Erfolg, als gut oder böse zu bezeichnen. Dies Bewußtsein nennen wir Gewissen. Das Gewissen also bezeugt uns die Verantwortlichkeit und Selbständigkeit des Entschlusses, oder, was dasselbe besagt, es ordnet der „Wirklichkeit" des Menschen die „Wahrheit" seines persönlichen Lebens über. Diese wird somit als Pflicht und Gesetz gefaßt. Und weil dies sogenannte Sittengesetz auch gegen die stärkste Gewohnheit und Sitte sich durchsetzt, so wohnt ihm, resp. dem Gewissen, Ursprünglichkeit und eine, wenn

auch zeitlich bedingte Inhaltlichkeit inne (140 bis 146). Die sittliche Anlage ist somit das Gewissen.

Sofern nun der Mensch stets in die geschichtliche Welt hineingestellt ist und sich darin betätigt, verlangt die Sittlichkeit Unterordnung des ganzen Gütererwerbs unter sich, Unterordnung also auch von Realitäten wie Kultur, Charakter, Gesellschaft, Geschichte — und macht diese ganze Welt zu ihrer Voraussetzung und ihrem Mittel (177 ff.). — —

Man wird auch diesen Ausführungen Kählers gegenüber wieder sagen müssen, daß es ihm nicht gelingt, das sittliche Bewußtsein als wesentlichen Faktor des menschlichen Bewußtseins aufzuweisen. Denn was soll es heißen, wenn sich der Mensch zunächst auf die Welt beziehen und aus ihr seine Zwecke empfangen soll, und sich dann wieder von ihr unterscheiden, sich auf sich selbst wieder zurückbeziehen, und so in seiner Eigentümlichkeit als Mensch sich Selbstzweck werden soll? Das Eigenartig-Menschliche könnte doch höchstens wieder darin bestehen, daß der Mensch eben zweckmäßig handeln kann. Aber der allgemeine Begriff des zweckmäßigen Handelns kann natürlich nicht mehr enthalten als die einzelnen Zwecksetzungen. Dies ist selbstverständlich auch nicht die Meinung des stets gegen die Abstraktion als Wesenserkenntnis streitenden Kähler. Dann aber ersetzt hier wieder der empirische, wenn auch noch so allgemeine Tatbestand, daß das Gewissen eine unbedingte Norm auf die bedingten Zwecksetzungen anwendet, die kritische Ableitung dieses Normbegriffs. Nun behauptet freilich auch Kähler selbst, es lasse sich für den Begriff des Sittengesetzes kein eindeutiger Inhalt finden. Das ist ihm sogar ein wesentlicher Grund für seinen Satz, daß auch die sittliche Anlage für sich ein Torso bleibe. Dieser Gedanke indes bezieht sich auf den positiven Inhalt des Sittengesetzes, nicht auf den formalen Begriff desselben.

Also — sagt K. — auch die sittliche Anlage bleibt ein Torso, ein mal aus dem soeben angeführten Grunde, sodann aber, und damit zusammenhängend, weil nun durch die Geschichte der Menschheit hindurch Gewissen und Gesittung, die gleichartige Sittlichkeit und die besonderen geschichtlichen Verhältnisse in stetem Kampfe miteinander stehen. So schwankt das sittliche Bewußtsein ständig zwischen sehr verschiedenartigen Anschauungen hin und her. Entweder es läßt sich von den geschichtlichen Verhältnissen die inhaltliche Norm liefern, verfällt aber damit völlig der heteronomistischen Güterethik, oder es wendet sich an das „allen Menschen Gemeinsame", findet aber als natürliche Moral keinen faßlichen Inhalt, und verfällt entweder wieder einer heteronomen Kulturethik oder aber einer abstrakten Vereinzelung des geschichtslosen Einzelmenschen als solchen. Neben diese Schwankungen zwischen sittlicher Selbständigkeit und geschichtlicher Bestimmtheit treten dann noch die schmerzlichen Erfahrungen unserer sittlichen Unkraft, der Pflichtenkollision, und des immer wieder sich aufdrängenden Mißverhältnisses zwischen dem „Mittel" der Sittlichkeit, d. h. der empirischen Welt, und dem sittlichen Ziel (156. 157). — Und aus alledem folgt das Recht des Urteils, daß die sittliche Anlage ein Torso bleibt. — Beide Anlagen aber weisen nach Kähler aufeinander hin. In beiden handelt es sich, sagt Kähler, um die persönliche Selbständigkeit, sowohl um ihre Sicherstellung gegenüber dem, was sie zu vernichten droht, wie um ihre Erfüllung mit Inhalt (den sie zwar nicht völlig entbehren, aber auch nicht eindeutig haben) (158). — Nun fordert das sittliche Bewußtsein: Der Mensch ist sich selbst Zweck, also muß er von der Welt frei sein. So ist die Religion, die ja diese Freiheit gewährleistet, Voraussetzung der Sittlichkeit. Freilich nicht so, daß die Religion die Selbstherrlichkeit der Person zu stützen hätte, sondern — das als Pflicht, als unbedingte Forderung auftretende Gesetz der

Selbstzwecklichkeit weist für seine erfolgreiche Durchführung auf die Freiheit von der Welt hin, die durch die Abhängigkeit von Gott garantiert ist. Die Religion ist somit der selbständige Grund der Sittlichkeit (162). — — Freilich wird die religiöse Bestimmtheit bezüglich des ihr notwendigen Geschichtlich-Positiven durch die sittliche Bestimmtheit (Gesittung und sittliches Handeln) mannigfach gefördert, jedoch überwindet die Religion von sich aus die in diesem Positiven auch liegenden Hemmungen nicht. Auch entwickelt sich das Gottesbewußtsein nicht zu deutlicher Erkenntnis, so daß man weder erkennen kann, was sittlich ist, noch wirklich sittliches Handeln ermöglicht wird. **„Die Grundfrage nach der Selbständigkeit des Menschen und die Verpflichtung zu ihr" bleibt bestehen.** Das Verhältnis, in dem beide Anlagen zueinander stehen, gibt uns aber, nach Kähler, den Maßstab für die Abschätzung etwa sich bietender Wirklichkeiten, die diese Grundfrage zu lösen beanspruchen. Der nach Selbständigkeit strebende Mensch fragt nach dem „selbständigen Gott, auf den sich jeder Mensch, wie alle, bezogen, und von dem er sich mit seiner Welt abhängig weiß" (164).

Man sollte erwarten, daß Kähler nun von hier aus den Offenbarungsbegriff zu gewinnen suchen und an ihm die geschichtlichen Religionen abmessen werde. Er schiebt nun aber an dieser Stelle noch die Gotteslehre ein; die religiös-sittliche Anlage kann nämlich noch weiter kommen, als bis zu dem obengegebenen Resultat; im Gottesbewußtsein erfassen wir Gott abgesehen von seiner Offenbarung in Christo. Das Gottesbewußtsein nämlich, gestützt auf sein eigenes Leben und seine geschichtlich vorliegenden Aussagen und Tatbestände (Kähler will hier den Beweis de consensu gewertet wissen) (170. 178), geht aus seinem Bestande auf seine Ursache — Gott — zurück und

erschließt, daß Gotte eben als dem Urheber dieses Bewußtseins „Wirksamkeit“ und zwar bis in unser Inneres hinein zukommt. Aus der Dauer dieser Wirksamkeit erschließt er die „Selbigkeit oder Einzigkeit“ Gottes. Und sofern wir in Gott die Stütze unserer Selbständigkeit gegenüber der Welt suchen, muß Gott einmal anders als wir, sodann aber, um auf uns zu wirken, auch uns gleich sein. Seine Andersartigkeit kommt in seiner Selbständigkeit gegenüber der Welt, seine Gleichheit mit uns dagegen in seiner wahrhaften Persönlichkeit zum Ausdruck. Denn auch bei uns ist ja die Persönlichkeit das Subjekt der ersehnten Selbständigkeitsbetätigung (181). — Allerdings kann nur ein „mustergiltiges Gottesbewußtsein, das sich ohne Hemmungen und ohne fremdartige Zusätze hat entfalten können“, diese Erkenntnis vollziehen, — nur dort also, wo den beiden Seiten des persönlichen Lebens, seiner Selbständigkeit und seiner Verknüpfung mit der Geschichte, Genüge geschähe. Solche Kräftigkeit des Gottesbewußtseins aber gibt es nur in der Bundesreligion mit ihrem dieser Doppelseitigkeit gerecht werdenden „Zusammenwirken eigener Gotteserfahrung im Innern mit der gemeinsamen Gotteserfahrung in der Geschichte“ (194). Die Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes hat diese Gotteserkenntnis erstmalig zu Tage gefördert, völlig klar natürlich erst der Alte Bund nach christlichem Verständnis, und erst der in dieser Offenbarung erzogene Fromme kann sie aus seinem Gottesbewußtsein heraus entwickeln. — — Logisch also — so wird man etwa Kählers Meinung ausdrücken dürfen — ist diese Erkenntnis unabhängig von der geschichtlichen Offenbarung, psychologisch aber nicht ohne sie zu vollziehen. Was die geschichtliche Offenbarung des Alten Testaments an, wie Kähler sagt, „Voraussetzungen inbetreff der sich bekundenden Gottheit aufgestellt hat“, erkennt der unter ihrem Bannkreis stehende Fromme wieder als dasjenige, worauf sein allgemeines Gottes-

bewußtsein hinweist (181, 1. und 2.). — Somit fordert die religiös-sittliche Anlage den in geschichtlicher Selbstbekundung wirksam handelnden, einzigen weil einzigartigen, selbständigen und persönlichen Gott, oder mit einem zusammenfassenden Ausdruck: den lebendigen Gott. Dieser Gedanke des lebendigen Gottes liefert uns zugleich den Maßstab für alle Religionsbeurteilung, — und dieser Maßstab fordert eben eine Religion „von der Art" des Christentums. Daß und wie das Christentum dem entspricht, legt Kähler dann in seiner Lehre von der Offenbarung genauer dar.

Diesen Ausführungen Kählers wird man methodisch doch nicht ganz zustimmen dürfen. Freilich, wenn man den Religionsbegriff erst aus dem Wesen des Christentums ableitet, so wird man auch den mit dem religiösen Bewußtsein gegebenen Gottesbegriff erst aus dem christlichen Gottesbewußtsein gewinnen wollen. Nun sind wir ja bei der Untersuchung der religiösen Bestimmtheit des Bewußtseins und bei der Ableitung des apriorischen Gottesbegriffes zweifellos vom Christentum nicht unbeeinflußt. Denn einmal ist das Christentum für die Entwickelung des Bewußtseins überhaupt ein historischer Faktor von hervorragender Bedeutung gewesen, sodann werden wir natürlich das Wesen der religiösen Erfahrung ebensowenig ohne Kenntnis und Verständnis einer konkreten Religion erfassen, wie wir das Wesen des Verstandes ohne Verstandesbetätigung oder das Wesen der ästhetischen Erfahrung ohne Kunstempfinden erfassen können. Aber bei der Ableitung des Religionsbegriffes wie des Gottesbegriffes findet die besondere Religion ja auch bloß insoweit Verwendung, als an ihr das Allgemeinwesentliche aufgezeigt werden soll, nämlich auf welchen Grundfunktionen des Bewußtseins als eines einheitlichen diese Begriffe sich aufbauen. Diese Grundbegriffe nehmen aber ebensowenig etwas über die konkrete Religion vorweg, wie der Begriff des

Ästhetischen schon irgend etwas aussagt über den Inhalt des Begriffes „Schön", oder der kritische Begriff der Ursache irgend etwas über die konkret-wirkliche Ursache. Deshalb ist auch umgekehrt nicht zu besorgen, daß die etwaige positive Stellung zum Christentum das Ergebnis beeinflußt, da der Maßstab für die Wahrheit der gemeinten Erkenntnis einzig im Begriffe der Selbständigkeit der Erfahrung, oder was dasselbe ist, der Einheit des Bewußtseins liegt. — — Und noch ein zweiter Punkt ist zu beanstanden. Kähler will seinen Gottesbegriff gewinnen, indem er nach der Ursache des Gottesbewußtseins fragt. Die Unableitbarkeit dieses letzteren nämlich aus Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein läßt nach Kähler auf eine außerweltliche Ursache schließen, die dann aus dem, was sie wirkt, selbst näher erkannt werden kann. Ich habe darüber oben berichtet. Diese Verwendung des Begriffes der Ursache aber erscheint mir bedenklich. Denn die Unableitbarkeit des Gottesbewußtseins bedeutet doch bloß, daß es eben ein selbständiges, wesentliches Moment der Erfahrung ist. Den Begriff der Ursache kann und muß man wohl auf den konkreten Bewußtseinsinhalt anwenden, nichts aber berechtigt dazu, ihn auf das Bewußtsein selbst anzuwenden, da er ja nichts weiter als eine Funktion des Bewußtseins ist. Letztlich ist dies wieder eine Einmischung empirischer Erkenntnis in ein Gebiet, wo es sich um kritische Untersuchungen handelt, ebenso wie es sich oben bei der Einzelbesprechung von Kählers Lehre über die sittliche und religiöse Anlage zeigte. — Sollte nun nicht diese ganze, wie wir meinen, nicht zum Ziele führende Methode mit der Verwendung des Begriffes der Anlage überhaupt zusammenhängen? Der Begriff der Anlage ist doch streng genommen bloß ein Mittel, die tatsächliche Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseins zu erklären. Das ist eigentlich die Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft, nämlich der Psychologie, die sich für die Bedingungen interessiert, unter denen sich der

zeitliche Ablauf unseres Bewußtseins tatsächlich vollzieht. D. h. sie betrachtet das menschliche Bewußtsein bloß in seiner Eigenschaft als empirisches Faktum, nicht aber in seiner Eigenschaft als Voraussetzung aller möglichen Erfahrung. Deshalb entscheidet die Zurückführung irgendwelcher Überzeugung oder Handlung auf Anlagen oder Bedürfnisse nur über das tatsächliche Verhalten unseres Bewußtseins, nicht aber über das Recht dieses Verhaltens. Ebenso sind die Anlagen selbst nichts weiter als empirische Tatbestände, aus denen man vielleicht das Bewußtsein zusammengesetzt denken kann, der ganze Begriff verliert aber sofort seinen Sinn, wenn man durch Analyse des Bewußtseins die aprioriſchen Daten der Erfahrung ableitet. Der kritische Maßstab für die Richtigkeit dieser Ableitung ist der Begriff der Einheit des Bewußtseins. Und mit ihm ist zugleich der Begriff der Wahrheit gegeben. Diese Aufgabe für die religiöse Erfahrung durchzuführen, scheint mir die angemessene Methode auch für die Religionsphilosophie zu sein.

Damit brechen wir ab. Infolge der gekennzeichneten Methode Kählers ist der Leitgedanke seiner Apologetik bereits von vornherein klar. Nur das Christentum wird der religiös-sittlichen Anlage gerecht. Denn nur hier ist das Grundproblem aller Religion gelöst. Unmittelbare Beziehung zu Gott und geschichtliche positive Religion stehen sonst überall in Widerspruch zueinander. Im Christentum dagegen offenbart der überweltliche Gott in einer Geschichte selbst sein Wesen, und die Geschichte wird Mittel dieser seiner Selbstbekundung; somit kann der Mensch auch durch Geschichtlich-Positives mit Gott in Beziehung treten. — Bei der genaueren Erörterung dieser Gedanken entwickelt Kähler nun eine Fülle theologischer Begriffe, aus denen u. E. ungewöhnlich reicher Gewinn sich erzielen läßt für eines unserer theologischen Hauptprobleme, das von Christentum

und Geschichte.*) Auch die Philosophie hat dem Begriff der Geschichte und seiner besonderen Bedeutung in der Gesamterfahrung neuerdings ihr besonderes Interesse zugewandt. Wer von der modernen Geschichtsphilosophie aus zu Kähler kommt, wird erstaunt sein, wieviele Gedanken und Fragen, die heute im Mittelpunkt philosophischer Behandlung stehen, bei Kähler und seiner Durchdenkung des Begriffes der geschichtlichen Offenbarung sich bereits finden. Sie bedürfen freilich ihrerseits wiederum einer Auseinandersetzung mit dieser philosophischen Betrachtungsweise. Dann aber werden sie unserer theologischen Erörterung mannigfache Anregung bieten können.

*) Vgl. meine Schrift: Christentum und Geschichte bei W. Herrmann. Mit besonderer Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Seite des Problems. Leipzig 1914. Ich habe dort K.'s Position eingehend zu würdigen gesucht.